

AM



61 / giugno 2026

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA
FONDATA DA TULLIO SEPPILLI



In copertina: Paul Sescou, *Jane Avril*, ca. 1890, The Nelson-Atkins Museum of Art, Kansas City (<https://nelson-atkins.org/>).



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.



Rivista della Società italiana di antropologia medica
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by
Tullio Seppilli

Biannual open access peer-reviewed online Journal

61

giugno 2026
June 2026



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

Direttore

Giovanni Pizza, Università di Perugia

Comitato di redazione

Roberto Beneduce, Università di Torino / Sara Cassandra, scrittrice, Napoli / Donatella Cozzi, vicepresidente della Siam, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della Siam / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della Siam, Università di Messina / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

Comitato scientifico

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (Cnrs), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Comitato tecnico

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

Editor in chief

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

Editorial Board

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Sara Cassandra, writer, Napoli, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the Siam, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the Siam, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the Siam, Università di Messina, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

Advisory Board

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (Cnrs) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

Technical Board

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli è una testata semestrale della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia.

AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology
Founded by Tullio Seppilli



Indice
Contents

n. 61, giugno 2026
n. 61, June 2026

Editoriale

- 9 Giovanni Pizza
Editoriale di AM 61
AM 61 Editorial

Ricerche

- 11 Simone Savasta
*Crisi della presenza e reintegrazione mitico-simbolica
al pellegrinaggio cattolico-indigeno di Lac Ste. Anne
in Alberta (Canada)*
*Crisis of Presence and Mythic-Symbolic Reintegration
at the Catholic-Indigenous Pilgrimage of Lac Ste. Anne
in Alberta (Canada)*
- 45 Donatella Tronca
From Salome to Jane Avril.
Dancing Distress between Religion and Neurology
*Da Salomè a Jane Avril. Danzare la sofferenza
tra religione e neurologia*
- 83 Veronica Buffon, Giuliana Sanò
Temporalità e sindemia occupazionale.
*La salute dei lavoratori agricoli
della Fascia Costiera Trasformata*
Temporality and Occupational Syndemic.
*The Health of Agricultural Workers
in the Fascia Costiera Trasformata*
- 121 Giancarlo Di Gennaro, Andrea Tomasini
*Abitare l'incertezza. L'epilessia nel ciclo aperto
tra corpo, mondo e cura*
*Dwelling in Uncertainty. Epilepsy in the Open Cycle
Between Body, World, and Care*

Recensioni

- 131 Francesco Scotti, *Il Gran Tour di una psicoanalista /
A Psychoanalyst's Grand Tour* [Maria Luisa Algini,
Viaggiare l'età tarda, sul valore della caducità]

Editoriale di AM 61

Giovanni Pizza

Università degli Studi di Perugia
[giovanni.pizza@unipg.it]

Questo numero di AM contiene quattro ricerche e una recensione.

La prima ricerca, di Simone Savasta, riguarda un pellegrinaggio in Canada che è interpretato secondo le categorie di Ernesto de Martino.

La seconda di Donatella Tronca verte sul rapporto tra danza e neurologia attraverso il caso di Jane Avril e il ballo di san Vito.

La terza, di Veronica Buffon e Giuliana Sanò, affronta il tema della violenza lavorativa osservata attraverso il prisma del tempo.

Infine, la quarta di Giancarlo Di Gennaro e Andrea Tomasini tratta la guarigione dall'epilessia da un punto di vista fenomenologico, cioè dal versante corporeo, esistenziale.

Chiude una nuova recensione di Francesco Scotti.

Questo abbiamo fatto col numero 61 di AM.

Buona lettura.

Crisi della presenza e reintegrazione mitico-simbolica al pellegrinaggio cattolico- indigeno di Lac Ste. Anne in Alberta (Canada)

Simone Savasta

Università degli Studi di Milano-Bicocca
[s.savasta@campus.unimib.it]

Abstract

Crisis of Presence and Mythic-Symbolic Reintegration at the Catholic-Indigenous Pilgrimage of Lac Ste. Anne in Alberta (Canada)

This article examines the Indigenous-Catholic pilgrimage of Lac Ste. Anne (Alberta, Canada) as a ritual context for the interpretation and management of suffering, illness, and trauma. Drawing on ethnographic fieldwork conducted during the 2025 pilgrimage, as well as historical and archival sources, the study explores healing narratives and devotional practices associated with the waters of the lake. Through the theoretical framework of Ernesto de Martino, particularly the concepts of the crisis of presence and destorification, the pilgrimage is interpreted as a mythico-ritual device capable of reintegrating individuals into shared horizons of meaning. The article argues that experiences of illness, bereavement, addiction, and social marginalization are reconfigured through ritual participation, collective memory, and encounters with the sacred, contributing to the reconstruction of existential continuity and communal belonging.

Keywords: pilgrimage, healing, crisis of presence, Lac Ste. Anne, destorification

Dal 1889, un pellegrinaggio cattolico viene organizzato ogni anno sulle rive di Lac Ste. Anne, a poche decine di chilometri a ovest di Edmonton, capitale della provincia dell'Alberta. Fondata nel 1842, la missione del lago Sainte-Anne è una delle primissime missioni situate a ovest di Saint-Boniface (Manitoba), porta d'accesso ai territori dell'Ovest, allora ancora molto poco colonizzati. Le origini del pellegrinaggio devono essere comprese sia nel contesto dell'espansione missionaria cattolica nell'Ovest canadese sia nel quadro della diffusione della pietà ultramontana del Diciannovesimo

secolo, caratterizzata da una forte enfasi sulle pratiche devozionali collettive, sui pellegrinaggi, sulle processioni e sulle manifestazioni esteriori della fede (HUEL 1996; CHOQUETTE 1995). Parallelamente, l'evangelizzazione delle popolazioni indigene si inseriva all'interno di più ampie politiche coloniali di assimilazione culturale promosse dal nascente Stato canadese e dalle istituzioni religiose (*ibidem*).

Prima dell'arrivo dei missionari, il lago era conosciuto come *Manito Sakahigan* nella lingua cree, cioè "lago degli spiriti", e come *Wakamne* nella lingua nakota. I primi esploratori europei lo ribattezzarono invece *Lac du Diable*, reinterprestando secondo categorie cristiane un luogo già considerato sacro dalle popolazioni indigene. Il lago costituiva infatti uno spazio di incontro, di scambio commerciale e di ritualità stagionale estiva, soprattutto in occasione delle grandi cacce al bisonte; anche per questa ragione i primi missionari cattolici scelsero questo sito per fondarvi la prima missione permanente dell'Ovest canadese. Il lago venne dedicato a sant'Anna, madre della Vergine Maria e nonna di Gesù, la cui festa liturgica del 26 luglio divenne il centro temporale del pellegrinaggio annuale.

Nel corso del XX e XXI secolo, il pellegrinaggio di Lac Ste. Anne si è progressivamente trasformato in uno dei principali luoghi di incontro tra cattolicesimo e spiritualità indigena in Nord America. La Chiesa cattolica ha infatti modificato in modo significativo il proprio approccio rispetto all'inclusione della spiritualità tradizionale indigena all'interno dell'inquadramento morale, rituale e liturgico del pellegrinaggio risulta evidente nella presenza di pratiche come lo *smudging* – rituale di purificazione attraverso il fumo di erbe sacre –, l'uso del tamburo tradizionale durante le celebrazioni, le preghiere in lingue indigene e la *Pipe Ceremony* di apertura. Elemento centrale dell'esperienza rituale è il rapporto con le acque del lago. Durante la *Blessing of the Lake*, la solenne cerimonia di benedizione delle acque, migliaia di pellegrini si immergono o raccolgono l'acqua del lago, ritenendola fonte di guarigione fisica, spirituale ed emotiva. L'acqua assume così una valenza simbolica e terapeutica, strettamente associata ai processi di purificazione, rigenerazione e rinnovamento della persona¹.

Questo articolo intende analizzare le esperienze vissute e le pratiche devozionali associate al pellegrinaggio di Lac Ste. Anne attraverso il quadro teorico dell'antropologo italiano Ernesto de Martino (1908-1965), una delle figure più influenti dell'antropologia italiana del Ventesimo secolo². In particolare, l'attenzione sarà rivolta alle esperienze di guarigione e ai significati religiosi, terapeutici ed esistenziali che i pellegrini attribuiscono

a tali esperienze. La domanda centrale della ricerca è la seguente: quale situazione “negativa” il rito collettivo del pellegrinaggio è chiamato a destorificare? Muovendo dai concetti di crisi della presenza e destorificazione elaborati da Ernesto de Martino, l’articolo analizza in che modo il rituale del pellegrinaggio – e in particolare le pratiche legate all’acqua, alla ripetizione rituale, alla devozione e alla partecipazione collettiva – contribuisce a ricostruire un senso di presenza, continuità e reintegrazione dell’individuo di fronte alla malattia, o reinterpretate e integrate all’interno di orizzonti di significato condivisi (DE MARTINO 2019, 2025).

Pellegrinaggi, communitas e liminalità

Una delle tipologie di viaggio più affascinanti e particolarmente rilevante a livello culturale è il pellegrinaggio. Pratica comune a tutte le religioni, il pellegrinaggio consiste nel recarsi collettivamente o individualmente a un santuario o a un luogo sacro per compiere speciali atti di devozione, sia a scopo di pietà sia a scopo votivo o penitenziale. I primi modelli antropologici per lo studio del pellegrinaggio³ si ispiravano all’approccio durkheimiano, incentrato sulla struttura e sulla funzione sociale⁴. Nell’avviare lo studio antropologico sistematico del pellegrinaggio, Victor Turner ed Edith Turner (TURNER 1974; TURNER, TURNER 1978) si basarono sui precedenti lavori di Victor Turner sul rituale, sviluppati a partire dal concetto di riti di passaggio elaborato da Arnold van Gennep, il quale propose una struttura universale dei rituali che accompagnano il passaggio dei partecipanti da uno status sociale o da una fase della vita a un’altra (VAN GENNEP 1960).

In tali rituali, individui o gruppi vengono simbolicamente – e spesso anche fisicamente – separati dalla loro condizione o posizione originaria, attraversano una fase di transizione rituale e vengono infine reintegrati nella società con un nuovo status. Turner concentra la propria analisi soprattutto su questa fase intermedia di transizione, concepita come uno stato liminale caratterizzato da profonde trasformazioni rituali e dall’emergere della *communitas*, ossia di un intenso senso di comunanza e uguaglianza tra i partecipanti. I concetti di *liminalità* e *communitas* divennero elementi centrali nell’approccio teorico dei Turner e nella loro successiva interpretazione antropologica del pellegrinaggio.

I Turner misero a confronto la *liminalità* nei rituali tribali con fenomeni analoghi nelle società dominate da religioni storiche. In *Image and Pilgri-*

mage in Christian Culture (1978) contrappongono il pellegrinaggio, come attività religiosa, al monachesimo e al misticismo.

Mentre i contemplativi monastici e i mistici potevano compiere quotidianamente viaggi interiori di salvezza, coloro che vivevano nel mondo dovevano esteriorizzare i propri nell'avventura, meno frequente, del pellegrinaggio. Per la maggior parte delle persone, il pellegrinaggio costituiva la grande esperienza liminale della vita religiosa. Se il misticismo è un pellegrinaggio interiore, il pellegrinaggio misticismo esteriorizzato (TURNER, TURNER 1978: 6-7).

I Turner sostengono che il pellegrinaggio consente ai partecipanti di lasciare alle spalle i conflitti, le difficoltà, i sensi di colpa e le «occasioni di peccato» della vita quotidiana. Nel corso del viaggio, il pellegrino trova una forma di liberazione dal mondo ordinario, diventando «progressivamente circoscritto da strutture simboliche: edifici religiosi, immagini figurative, statue e elementi sacralizzati della topografia» (ivi: 10).

Essi osservano che il carattere generalmente facoltativo e volontario del pellegrinaggio si contrappone ai rituali obbligatori delle società tribali, ma che il pellegrinaggio condivide alcuni elementi con i «rituali di afflizione» praticati in tali società per placare o esorcizzare le forze responsabili di malattie o sventure. I rituali di afflizione, tuttavia, presentano un «carattere sistemico e quasi pragmatico», nel senso che l'azione rituale è normalmente attesa produrre il risultato desiderato. Il pellegrinaggio, al contrario, secondo i Turner, non è concepito come in grado di produrre automaticamente un simile esito, ma dipende piuttosto dall'intervento di una figura sacra che, secondo la propria volontà, compie il miracolo (sebbene essi riconoscano che il pellegrinaggio contenga spesso anche elementi «magici»). Pertanto, «l'aspetto curativo e carismatico del pellegrinaggio non è considerato un fine in sé. Nel pellegrinaggio cristiano paradigmatico, la qualità iniziatica del processo ha la priorità, sebbene si tratti di un'iniziazione *a* una soglia e non *attraverso* una soglia. L'iniziazione è concepita come un percorso che conduce [...] a un livello più profondo di partecipazione religiosa» (ivi: 14-15). Entrare in contatto con il sacro, adempiere a un voto, cercare guarigione per malattie fisiche o spirituali, segnare un passaggio della vita, fare penitenza, affermare un'identità culturale e la semplice curiosità sono tra le diverse motivazioni che spingono a intraprendere un pellegrinaggio. Victor Turner definì il pellegrinaggio un rituale «anti-moderno», in quanto fondato sulla fede e sulla credenza nei poteri miracolosi (TURNER 1974). Successivamente, Mircea Eliade ha approfondito lo studio di questa nozione, ponendola in rapporto alle «ierofanie», manifestazioni

del sacro che sono alla base dei miti, dei riti e dei simboli di molte culture (ELIADE 1987). Più recentemente, l'opera di Julien Ries, in una prospettiva filosofica e antropologica, ha posto l'accento sul sacro come esperienza costitutiva dell'umanità, mentre Alphonse Dupront ne ha analizzato le forme e le rappresentazioni nella storia d'Europa (RIES 1985; DUPRONT 1987)⁵.

Ernesto de Martino e la crisi della presenza

L'antropologo italiano Ernesto de Martino si inserisce nel dibattito, inserendo il Sacro nell'emergere della presenza umana nel mondo e della sua possibile crisi⁶. Molteplici sono i nuclei tematici che emergono dalla riflessione demartiana: la destorificazione, il nesso mitico-rituale, la religione e la nota crisi della presenza. La particolarità della proposta demartiniana risiede nel suo interesse per la magia come momento storico e culturale specifico. Nella prefazione de *Il mondo magico*, Ernesto de Martino sottolinea la necessità di superare i pregiudizi etnocentrici dello storicismo occidentale e di ripensare categorie fondamentali come "natura", "persona" e "realtà" alla luce dell'esperienza magica (DE MARTINO 1948, 2022).

In questa prospettiva, la magia non rappresenta una forma irrazionale o primitiva di pensiero, ma una risposta storicamente situata alla crisi della presenza. Come afferma de Martino: «Per una presenza che crolla senza compenso il mondo magico non è ancora apparso; per una presenza riscattata e consolidata [...] il mondo magico è già scomparso» (DE MARTINO 1948: 130). Il mondo magico emerge dunque in situazioni di crisi, quando l'individuo sperimenta il rischio di perdita della propria capacità di esserci nel mondo. L'angoscia segnala precisamente questa minaccia: il venir meno delle distinzioni fondamentali tra soggetto e oggetto, tra pensiero e azione, tra cultura e natura (DE MARTINO 2025: 11).

In tale contesto, le pratiche magiche – intese come gesti, formule e rituali – svolgono una funzione essenziale: esse permettono di ordinare il caos e di ristabilire una forma di controllo simbolico sulla realtà. La magia appare così come una vera e propria "pedagogia della presenza", capace di circoscrivere e rielaborare la crisi attraverso dispositivi culturali condivisi (DE MARTINO 1948).

Questa riflessione trova ulteriore sviluppo in *La storia velata*, dove il rapporto mitico-rituale viene interpretato come un dispositivo culturale fondamentale di gestione della crisi. Il mito, in quanto narrazione esemplare, dà forma alla crisi sottraendola alla contingenza storica, mentre il rito ne

attualizza il contenuto simbolico, reintegrando l'individuo nel flusso dell'esperienza. Il simbolo mitico-rituale costituisce così un orizzonte di configurazione e reintegrazione dei momenti critici, permettendo una "destorificazione" temporanea della crisi e la sua successiva rielaborazione (DE MARTINO 2025: 105). Tale dialettica si lega al concetto di "destorificazione", inteso come sospensione controllata del divenire storico per proteggere la presenza. De Martino distingue tra una "destorificazione istituzionale", culturalmente mediata e funzionale al riscatto, e una "destorificazione irrelativa", di tipo patologico, in cui la crisi si compie senza possibilità di reintegrazione (DE MARTINO 2025: 70-71). In questo quadro, religione e magia appaiono come forme parallele di risposta alla crisi: entrambe operano al limite tra l'esserci e il non esserci e costituiscono tecniche culturali di reintegrazione della presenza. Come afferma de Martino, «tutte le religioni nascono dalla esperienza della presenza che non si mantiene davanti alla storia [...] e costituiscono un modo culturale di permettersi la storia attraverso la mediazione della destorificazione» (*ibidem*).

La leggenda fondativa: il mito orale Nakota della White Lady

La tradizione mitica dell'origine del pellegrinaggio appartiene alla tradizione orale del popolo Alexis Nakota⁷. La tradizione orale racconta che, guidato da una visione di due laghi, *Mitaushin Waxasēsgan* (Grandfather Whitebear) condusse il suo popolo verso un nuovo luogo di rifugio che chiamarono *Wakamne*⁸. Riporto ora la versione che ho sentito raccontata da Chief Tony Alexis il giorno dell'inaugurazione del pellegrinaggio, durante la mia indagine nel luglio 2025⁹.

Questo lago noi non lo chiamiamo Lac Ste. Anne. Per la nostra gente è conosciuto come *Wakamne*, che significa "lago sacro". *Wakan*, la parola che usiamo per indicare ciò che è sacro, santo o divino; *me* è la parola che usiamo per lago. Per questo lo chiamiamo *Wakamne*. Al centro del lago c'è un'isola ricoperta di rocce: era un luogo in cui si svolgevano cerimonie sacre, come lo *sweat lodge*¹⁰. Si tratta un posto davvero unico: non vi cresce alcuna pianta, solo rocce. Il motivo per cui lo chiamiamo così è legato a una storia che circolava tra la nostra gente. Si racconta che uno dei nostri capi, di nome White Bear, si recò al lago insieme a suo nipote. Quando arrivarono nei pressi del lago, udirono tra le cime degli alberi una canzone, cantata dall'*Old People* (probabile riferimento agli spiriti, che secondo la tradizione locale, abitano nel lago). Sentendo quel canto, costruirono una zattera e iniziarono ad avvicinarsi al lago. Era mattina presto e c'era molta nebbia, che avvolgeva tutto. Continuavano però a sentire la canzone. Mentre il nonno e il nipote si avvicinavano al punto da cui proveniva il

canto, la nebbia cominciò lentamente a diradarsi. Al centro del lago apparve allora una donna bellissima, in piedi, con i capelli lisci adornati da piccole piume, simili a quelle dell'aquila. Indossava un abito di pelle di daino e, tutt'intorno a lei, lungo il perimetro, vi erano dei bambini piccoli: erano loro a suonare il tamburo. Tutto avveniva seguendo un unico battito. Nell'ultimo battito, i bambini scomparvero nella sua mano. Si racconta che la donna guardò verso il basso e poi verso l'alto e, subito dopo, svanisce. La profezia contenuta in questa storia afferma che un giorno i tamburi si faranno nuovamente sentire in questo luogo. Per questo, ancora oggi, se ci si siede in silenzio vicino al lago *Wakamne*, si può tornare a percepire il suono dei tamburi. E non è soltanto nel modo in cui io racconto questa storia: è il nostro popolo stesso che, nonostante tutte le difficoltà attraversate, continua a dimostrare che il suo spirito è vivo, prospera e diventa sempre più forte. Questo luogo è sempre stato speciale; è sempre stato un luogo sacro per oltre cento anni.

Il racconto tramandato dal popolo Nakota contribuisce a definire il carattere sacro del lago; la narrazione della donna vestita di bianco, di origine *siouan*, svolge un ruolo centrale in questo processo. Secondo MK Anderson-McLean, in seguito alla penetrazione del Cristianesimo, questa figura mitica si riconfigura come una sintesi simbolica tra Madre Terra, la *White Buffalo Calf Woman*¹¹ e sant'Anna (ANDERSON-MCLEAN 2005).

L'origine dell'insediamento di Lac Ste. Anne

Nel 1801, l'esploratore David Thompson attraversò l'area dell'attuale Lac Ste. Anne e ne registrò la presenza nelle proprie mappe, senza tuttavia menzionare alcun insediamento umano nelle vicinanze. Nella sua carta geografica il lago compare con il nome di *Lake Manitou*. I Cree della regione chiamano il lago *Manitow Sakahikan*, cioè "Lago di Dio"¹². Probabilmente questo nome gli fu attribuito perché il lago era, e continua a essere, considerato un luogo spirituale. Il lago divenne noto anche come *Devil's Lake*. È probabile che quest'ultimo nome sia nato da un'errata interpretazione, da parte dei non-Indigeni, del precedente nome cree.

Lac Ste. Anne si sviluppò come comunità verso la fine degli anni 1830. In quel periodo, gli abitanti erano commercianti Métis e *Freeman*¹³ che cacciavano, intrappolavano animali e pescavano nell'area. Il loro sostentamento dipendeva in parte dal commercio delle pellicce, anche se vivevano anche grazie alle risorse della terra attraverso la caccia di sussistenza, la pesca e il *trapping* (attività tradizionale di cattura di animali selvatici mediante trappole, praticata principalmente per ottenere pellicce, carne e

altri prodotti destinati all'autoconsumo o al commercio)¹⁴. Padre Jean-Baptiste Thibault, un sacerdote secolare, decise di fondare una missione presso Lac Ste. Anne, la prima a ovest di Red River (Manitoba). L'8 settembre 1842 benedisse il lago e lo ribattezzò Lac Ste. Anne, in onore della nonna di Gesù. Da allora il lago ha continuato a portare questo nome fino ai giorni nostri. Al primo arrivo di padre Jean-Baptiste Thibault a Lac Ste. Anne, egli scrisse di essere stato accolto da cinque famiglie, tutte Metis. Queste famiglie avevano costruito le loro abitazioni e vivevano principalmente di pesca, vendendo il pesce alla Hudson's Bay Company (H.B.C.)¹⁵. Come già affermato in precedenza, questi primi coloni erano probabilmente *freemen* che si stabilirono a Lac Ste. Anne grazie all'abbondanza di risorse presenti nell'area. Oltre alla pesca, la comunità partecipava alle annuali cacce al bison. Prima dell'insediamento stabile, l'area potrebbe essere stata un punto di ritrovo per precedenti spedizioni di caccia. Alcuni anziani residenti di Lac Ste. Anne hanno lasciato testimonianze del loro coinvolgimento in queste cacce¹⁶.

La Chiesa cattolica è presente a Lac Ste. Anne sin da quando padre Jean-Baptiste Thibault visitò la comunità nel 1842 e fondò la prima missione a ovest di Red River (Manitoba). Si dice che il sacerdote abbia scelto Lac Ste. Anne per la sua missione perché era a conoscenza della presenza dei Métis nell'area e riteneva che questo luogo fosse sufficientemente distante dal territorio Blackfoot da evitare conflitti tra i diversi gruppi indigeni. Padre Thibault credeva inoltre che la terra fosse ideale per l'agricoltura e incoraggiò i Métis a adottare l'attività agricola, abbandonando gli stili di vita più tradizionali legati alla caccia, alla pesca e al *trapping*. La prima chiesa di Lac Ste. Anne fu costruita nell'autunno del 1844 con l'aiuto di un altro sacerdote, padre Bourassa, e di un uomo di nome Pierre Thibert, che aveva viaggiato con padre Thibault. La chiesa improvvisata fungeva anche da residenza per i sacerdoti. I due sacerdoti secolari rimasero presso l'insediamento fino al 1852, fatta eccezione per le loro regolari missioni itineranti attraverso il territorio¹⁷.

Nella primavera del 1861, una carestia colpì l'insediamento e molti degli abitanti partirono verso le pianure e le foreste in cerca di cibo. Nello stesso anno, padre Lacombe, che nel frattempo aveva sostituito Padre Thibault alla missione di Lac Ste. Anne, fondò St. Albert, portando con sé numerose famiglie Métis da Lac Ste. Anne. Inoltre, un'epidemia di vaiolo colpì l'insediamento nel 1870, causando decine di morti, e nel 1890 l'influenza russa provocò la morte di alcuni residenti. Il primo pellegrinaggio a Lac Ste. Anne si tenne nel 1889. Esistono diverse leggende riguardo alle

origini del pellegrinaggio. Una di queste attribuisce il merito del primo pellegrinaggio a un sacerdote oblato, padre Lestanc¹⁸. Dopo trent'anni trascorsi in Canada, il sacerdote fece ritorno in Europa. Durante il soggiorno europeo visitò il suo luogo natale, Sainte-Anne-d'Auray, in Bretagna¹⁹. Lì decise di recarsi al santuario di Sainte Anne e, nel momento in cui baciò la reliquia, si dice che abbia udito una voce dirgli: «Et toi, qu'as-tu fait pour moi?» («E tu, che cosa hai fatto per me?»).

Padre Lestanc interpretò queste parole come un segno del fatto che avrebbe dovuto continuare la missione presso Lac Ste. Anne e diffondere ulteriormente la devozione a Sainte Anne (DROUIN 1972: 52). Quando il sacerdote fece ritorno in Canada, si ritiene che abbia organizzato il primo pellegrinaggio il 6 giugno 1889. Il primo pellegrinaggio ebbe luogo nel 1889 in seguito a una grave siccità. Quell'anno gli agricoltori avevano disperatamente bisogno di pioggia. I contadini si radunarono quindi presso la missione per pregare insieme affinché piovesse. Secondo la tradizione, le loro preghiere furono esaudite e nei giorni successivi piovve abbondantemente. Da quel primo anno, agricoltori e famiglie continuarono a riunirsi per pregare per buoni raccolti. La partecipazione al pellegrinaggio di Lac Ste. Anne continuò a crescere ulteriormente. I pellegrini si riuniscono durante l'ultima settimana di luglio, in occasione della festa di Sant'Anna. Il pellegrinaggio dura dalla domenica fino alla mattina del giovedì successivo. Molti organizzano le proprie vacanze attorno a questo evento: alcuni arrivano con una settimana di anticipo, altri raggiungono il santuario a piedi anche dal Saskatchewan, mentre altri ancora rimangono per alcuni giorni dopo l'ultima Messa.

Il pellegrinaggio contemporaneo

Durante il mio lavoro sul campo, ho osservato che il pellegrinaggio si articola attorno a tre spazi principali, nei quali si concentrano le celebrazioni. Il primo è l'edificio centrale – il santuario vero e proprio – che costituisce il cuore del sito e ospita le principali celebrazioni liturgiche. Capace di accogliere fino a tremila persone, questa struttura permanente viene riconfigurata ogni luglio in occasione dell'evento. Decine di lunghe panche vengono installate per i fedeli, e l'arredo liturgico viene disposto nuovamente ogni anno. Questi elementi liturgici e devozionali, che formano il nucleo di questo santuario temporaneo, sono ampiamente “indigenizzati”²⁰ – riflettendo l'impegno della Chiesa cattolica verso l’“inculturazione”²¹.

Le forme materiali del culto evocano deliberatamente cosmologie ed estetiche indigene attraverso processi di ibridazione, stratificazione simbolica e traduzione interculturale. Ad esempio, l'altare è sormontato da un crocifisso ligneo sospeso con cavi, che rappresenta un Cristo dai tratti chiaramente indigeni – o meglio, stereotipicamente “nativi”: pelle ambrata, capelli lunghi intrecciati. La mensa dell'altare è coperta da un drappo dai motivi geometrici, mentre l'ambone, intagliato nel legno, è ornato con il simbolo delle Quattro Direzioni. Sulla parete destra sono appesi numerosi *ex voto* – in particolare stampe, bastoni e scarpe – che testimoniano guarigioni e grazie ricevute. Accanto a questi, è esposto il Padre Nostro tradotto nelle lingue indigene locali – dene, nakota, cree, blackfoot e anishinaabe. Tra l'ingresso e l'edificio principale si innalza la statua di *Sant'Anna*, raffigurata secondo l'iconografia tradizionale mentre insegna a leggere alla giovane Maria. Intorno alla statua si aggregano gruppi di pellegrini a cantare inni in lingua nativa toccando la statua. Nella stessa area si trovano il confessionale, e il tepee, la tradizionale tenda indiana, dove si svolge la *Pipe Ceremony* (Cerimonia della Sacra Pipa, conosciuta anche in lingua francese come *Cahumet*).

In un'area adiacente tra il santuario e il lago si trova il campeggio. Sebbene molti visitatori si fermano solo per un giorno, un gran numero rimane per diverse notti. Negli ultimi due decenni, camper e roulotte sono diventati più comuni delle tende tradizionali o dei tepee, anche se molti dormono ancora nelle automobili o in piccole tende montate accanto ai veicoli. A ogni ora del giorno, oltre alle liturgie ufficiali nel santuario, gruppi di persone si riuniscono sotto teloni improvvisati tesi tra le auto per creare ombra. Questi ripari – che solitamente ospitano fino a dieci persone – fungono da spazi conviviali dove vicini e amici condividono cibo, caffè e racconti. Oggi solo pochi tepee vengono eretti; la maggior parte del campo è composta da piccole tende, teloni e veicoli. Gli organizzatori mantengono due aree di parcheggio distinte – una per i grandi camper, l'altra per auto e tende – ma nonostante questa divisione, l'intero campeggio forma una comunità vivace e unita, dove le persone circolano liberamente, mangiano, cantano e danzano insieme. Il consumo di alcol, una preoccupazione ricorrente già menzionata nelle cronache storiche, rimane una sfida che gli organizzatori cercano attivamente di prevenire. Tuttavia, nonostante tali difficoltà, il campeggio rappresenta il centro sociale ed emotivo del pellegrinaggio.

Dal santuario si diparte un sentiero scandito dalle *Stations of the Cross*, che guida i pellegrini lungo la Via Crucis fino alle rive del lago, cuore simboli-

co e rituale del pellegrinaggio. È qui che si svolge la *Blessing of the Lake*, la solenne benedizione delle acque che rappresenta il momento culminante dell'evento e l'apice spirituale dell'esperienza pellegrina. Il lago costituisce infatti il principale centro devozionale del santuario. Dopo la messa solenne del pomeriggio, i sacerdoti, seguiti dall'intera assemblea dei pellegrini, si muovono in processione dal santuario verso la riva, una struttura circolare in legno sormontata da una croce funge da piattaforma per gli officianti, mentre la folla avanza verso l'acqua. Con un megafono, uno dei sacerdoti benedice il lago, poi si toglie la casula e scende nell'acqua per impartire la benedizione ai pellegrini che gli si avvicinano. Si crede che le acque del Lac Ste. Anne possiedano poteri taumaturgici. Molte persone in sedia a rotelle, con stampelle o deambulatori vengono accompagnate dai familiari fino al lago. I miei interlocutori hanno offerto spiegazioni diverse riguardo alle proprietà sacre di queste acque: alcuni le attribuiscono alla presenza intercessoria di sant'Anna – la santa taumaturgica nonna di Cristo – pregata in lingua cree come *Kochum*, che significa “nonna”; altri fanno riferimento al rito stesso della benedizione²². Nonostante le riserve delle autorità ecclesiastiche legate all'inquinamento, i pellegrini continuano a raccogliere e utilizzare l'acqua per bere, lavare il corpo e curare malattie, portandola con sé anche dopo il ritorno a casa. Considerata universalmente rigenerante e purificatrice, l'acqua è al centro di pratiche rituali collettive, come la preghiera in cerchio nelle acque del lago. L'immersione completa rappresenta un momento cruciale soprattutto per i pellegrini nativi.

L'acqua risulta un elemento costitutivo di numerosi miti d'origine Nativi Americani. Come riportato in Simon (SIMON 1993: 6): «L'importanza dell'acqua per la cultura nativa può essere fatta risalire ai miti e alle leggende che circondano l'inizio della creazione. La mitologia del popolo cree, per esempio, descrive il mondo come un immenso oceano nel quale il Creatore si trovava su una sorta di zattera ed Egli mandò un castoreo o qualche piccolo animale a prendere della terra dal fondo dell'oceano. L'animale morì riuscendo a portare un po' di terra sotto le sue unghie e risalì in superficie; allora il Creatore prese quella terra da sotto le sue unghie e da lì ebbe origine la terraferma». Così l'acqua è una sostanza primordiale. È anche mitica nel senso che, in alcuni miti delle origini, la figura ancestrale si apre le vene, muore e diventa la terra. Questa è una tradizione sioux. Egli si apre le vene e le sue vene diventano l'acqua. La sua carne diventa la terra.

Interpretare la guarigione: contributi dell'antropologia medica

Durante il mio lavoro di campo al Lac Ste. Anne nel luglio 2025, le tracce più tangibili delle guarigioni avvenute nel corso del tempo erano racconti orali ed *ex-voto*: bastoni, stampe, scarpe e carrozzine lasciate dai pellegrini come segno di ringraziamento. Appesi lungo la parete interna della cappella del santuario, questi oggetti formano un archivio materiale della fede, una memoria silenziosa di corpi guariti e di preghiere esaudite, testimonianze tangibili di guarigioni realmente avvenute. A queste testimonianze materiali si affiancano i racconti orali dei pellegrini, molti dei quali affermano di essere stati guariti grazie al pellegrinaggio e all'intercessione di sant'Anna – non solo nel corpo, ma anche nello spirito. La guarigione è intesa come un processo più ampio di rinnovamento spirituale e sociale: un ritrovare equilibrio, appartenenza e senso attraverso la preghiera, l'immersione nelle acque e la partecipazione collettiva al rito.

L'antropologia medica offre strumenti teorici particolarmente utili per interpretare le esperienze di guarigione appena descritte. Uno degli obiettivi centrali di questo campo di studi consiste nel comprendere come la malattia grave possa alterare il mondo vissuto dell'individuo e i significati attraverso cui egli interpreta la propria esistenza. In tale prospettiva, particolare attenzione è stata dedicata al ruolo delle tradizioni religiose nella costruzione di significati capaci di rendere la sofferenza comprensibile e supportabile. Come osserva Robert Orsi, soprattutto nel cattolicesimo precedente al Concilio Vaticano II, i fedeli disponevano di numerose opportunità per fare esperienza diretta del sacro. Non si trattava semplicemente del rapporto tra il credente e l'ostia consacrata durante la Messa, ma di molteplici occasioni attraverso cui entrare in contatto con una presenza sacra percepita come reale e attiva nel mondo. In questo contesto, la devozione ai santi rappresentava una delle principali forme di relazione con il sacro e una risorsa fondamentale attraverso cui interpretare la sofferenza, ricercare protezione e sperare nella guarigione (ORSI 2005).

La devozione ai santi costituisce da secoli «una componente essenziale dell'esperienza cattolica della sofferenza e della malattia» (ORSI 2005: 180). Nonostante i progressi scientifici e biomedici, molti cattolici continuano a credere nel potere taumaturgico dei santi anche nel Ventunesimo secolo. Persone malate continuano a intraprendere pellegrinaggi verso santuari di guarigione in tutto il mondo nella speranza di ottenere una cura. I malati, o coloro che se ne prendono cura, continuano ad accendere candele votive, a ungere il corpo con olio o acqua benedetta, ad appuntare meda-

glie sul petto e a rivolgere ferventi preghiere ai santi. Amanda Porterfield osserva come i cattolici continuino ancora oggi a partecipare a una «una tradizione di guarigione relativamente ininterrotta, le cui origini risalgono all'antichità» (PORTFIELD 2005: 180).

Nonostante la lunga durata e la persistente diffusione di queste pratiche, Orsi osserva che il ruolo dei santi nella mediazione dell'esperienza cattolica della malattia e della sofferenza ha ricevuto sorprendentemente poca attenzione da parte degli studiosi (ORSI 2005). David Hufford e Mary Ann Bucklin osservano che, sebbene l'interesse del pubblico per gli aspetti spirituali della salute e della guarigione negli Stati Uniti sia ampiamente documentato dai media e dalla letteratura divulgativa, lo studio accademico di tali fenomeni continua a essere fortemente influenzato dal presupposto weberiano secondo cui il mondo moderno sarebbe disincantato. Inoltre, essi sostengono che persino le «guarigioni specificamente ecclesiali» come quelle associate a Lourdes o a Sainte-Anne-de-Beaupré, «siano spesso interpretate attraverso le lenti delle problematiche teologiche della modernità» (HUFFORD, BUCKLIN 2006: 38).

La sezione seguente offre una breve panoramica di alcune delle principali questioni emerse nello studio antropologico della guarigione religiosa, prendendo avvio dal fondamentale contributo di Arthur Kleinman negli anni Ottanta²³. Il suo contributo è particolarmente importante nella misura in cui cerca di comprendere le pratiche di guarigione non mediche in termini culturali. Kleinman sostiene che la biomedicina occidentale rappresenta soltanto uno dei numerosi sistemi culturali che offrono un «modello esplicativo» della malattia umana (KLEINMAN 1980). Come osserva Kleinman, i sistemi sanitari «sono creati da una visione collettiva e da modelli condivisi di utilizzo che operano a livello locale, ma che vengono percepiti e impiegati in modo parzialmente diverso da differenti gruppi sociali, famiglie e individui» (ivi: 139).

Kleinman osserva inoltre che quella che viene comunemente definita «medicina popolare» è spesso suddivisa in una componente sacra e una secolare; tuttavia, «il confine tra “medicina popolare” e “medicina professionale” risulta frequentemente sfumato e difficile da tracciare con precisione» (ivi: 59). Lo studio di Kleinman introduce inoltre una distinzione fondamentale tra *illness* e *disease*, nonché tra *healing* e *curing*. Mentre la *disease* indica la malattia come alterazione biologica o psicologica definita dalla medicina, la *illness* si riferisce all'esperienza soggettiva e socialmente vissuta della sofferenza. Analogamente, il *curing* riguarda l'eliminazione della

patologia secondo i criteri biomedici, mentre l'*healing* consiste in un più ampio processo di ricostruzione dell'integrità personale, sociale e morale dell'individuo²⁴.

Egli osserva che uno degli assunti fondamentali dell'antropologia medica è la distinzione tra queste due dimensioni della malattia. La *disease* viene definita come un malfunzionamento dei processi biologici e/o psicologici, mentre la *illness* si riferisce all'esperienza psicosociale della malattia e ai significati che le vengono attribuiti. Inoltre, Kleinman sostiene che la *illness* costituisce «l'esperienza propriamente umana dei sintomi e della sofferenza» (KLEINMAN 1988: 3). Secondo Kleinman, il *curing* consiste nell'eliminazione della *disease* così come viene definita dal sistema biomedico, mentre il *healing* rappresenta «un processo più ampio di ricostruzione dell'integrità e della totalità della persona, che può avvenire sia in presenza sia in assenza di una guarigione clinica» (*ibidem*). Di conseguenza, una persona può sperimentare una forma di *healing* senza essere necessariamente *cured*; viceversa, può risultare clinicamente guarita senza aver raggiunto una piena ricomposizione della propria esperienza esistenziale. Kleinman osserva inoltre che gli studi interculturali mostrano come l'*healing* faccia riferimento a due compiti clinici tra loro correlati ma distinti: «l'instaurazione di un controllo efficace sui processi biologici e psicologici disordinati, che definirò "cura della malattia", e la produzione di un significato personale e sociale per i problemi esistenziali creati dalla malattia, che definirò "guarigione della sofferenza"» (KLEINMAN 1980: 82). Egli conclude affermando che queste due attività costituiscono l'obiettivo fondamentale di ogni sistema di cura.

Kleinman individua tre principali categorie di significato associate all'esperienza della malattia: il significato del sintomo, il significato culturale e il significato legato al *life world*. I sintomi non posseggono infatti un significato esclusivamente biologico, ma vengono interpretati attraverso schemi culturali condivisi che consentono agli individui di riconoscere, comunicare e comprendere la sofferenza. Inoltre, sintomi e malattie assumono rilevanza diversa a seconda delle società e dei periodi storici, potendo acquisire specifici significati morali, religiosi e sociali²⁵.

Particolarmente importante è la nozione di *life world*, che Kleinman considera fondamentale per comprendere le malattie croniche. Come una spugna, «la malattia assorbe significati personali e sociali dal mondo della persona malata, fino a diventare intimamente intrecciata alla sua esperienza di vita» (KLEINMAN 1988: 21-22). Kleinman osserva inoltre che

gli individui organizzano la propria esperienza della malattia attraverso narrazioni personali che attribuiscono coerenza alla sofferenza vissuta. Le narrazioni non si limitano a descrivere la malattia, ma «contribuiscono attivamente a modellarne l'esperienza, fornendo strumenti culturali e simbolici attraverso cui interpretare sintomi, sofferenza e guarigione» (KLEINMAN 1988: 49).

Testimonianze di guarigione

Riporto ora alcune testimonianze di guarigione. Tra le storie raccolte durante il pellegrinaggio, quella di una coppia di pellegrini Dené del nord Saskatchewan, miei vicini di tenda durante il pellegrinaggio, esprime bene questa dimensione di guarigione integrale. L'uomo, un tempo alcolizzato, raccontava di aver fatto molti anni prima un voto di sobrietà a Sainte Anne, promettendo di tornare ogni anno al lago in segno di gratitudine e fede. Da allora, non ha mai mancato un pellegrinaggio. La moglie, seduta accanto a lui davanti al fuoco, mi disse che quel voto aveva salvato non solo la vita del marito, ma anche la loro famiglia.

Un ragazzo cree sulla trentina di Frog Lake (Alberta), disoccupato, mi approccia con interesse desideroso di raccontarmi la sua esperienza. Anni fa, era venuto al pellegrinaggio con la famiglia, dove avevano campeggiato tutta la settimana. L'ultimo giorno, prima di partire, si era attardato per fare delle foto al lago. Una volta tornato a casa, si rese conto che una foto mostrava una figura bellissima sul lago tra le nuvole. La mostrò ai parenti, che increduli, constatarono anche loro la presenza della figura di questa donna. Suo nonno, all'epoca alcolista, iniziò ad andare in chiesa e smise di bere. Queste sono solo alcune delle testimonianze di eventi "sovrannaturali" che continuano ad accrescere l'aura di luogo mistico che attira migliaia di pellegrini a Lac Ste. Anne.

Un interlocutore della comunità Oji-Cree di St. Theresa Point (Manitoba) mi ha raccontato una narrazione relativa a sant'Anna, secondo la quale la santa apparve sul lago e i pesci si moltiplicarono. Questo racconto sembra riecheggiare la versione della carestia associata alle origini del pellegrinaggio del 1889, arricchendola tuttavia di evidenti elementi biblici, in particolare il motivo della moltiplicazione dei pani e dei pesci. Un pellegrino Dene sulla sessantina, proveniente dal Saskatchewan – una delle comunità più numerose presenti al pellegrinaggio – mi ha invece parlato della sua esperienza del pellegrinaggio. La sua famiglia è sempre stata devota

e profondamente cattolica. Partecipa al pellegrinaggio dalla sua infanzia, e ricorda che in passato affrontavano numerosi giorni di viaggio anche in canoa per arrivare. Il mio informatore racconta di una roccia che sarebbe caduta dal cielo con le impronta di sant'Anna. Tale roccia si troverebbe oggi sul fondale del lago, ma la sua posizione esatta non è conosciuta. Secondo il racconto, un "uomo cieco" (*blind man*), dotato di particolari capacità sensoriali, ne avrebbe percepito la presenza. I pellegrini Dene, a loro volta, cercano questa roccia nelle acque del lago: alcuni affermano di averla trovata, mentre altri sostengono che è stata recuperata dai bianchi e trasferita in un museo – senza tuttavia riuscire a indicarne con precisione quale. Questi racconti contribuiscono al misticismo che circonda le narrazioni sul pellegrinaggio. Tuttavia, il motivo principale che porta così tanti pellegrini a Lac Ste. Anne è la credenza nel potere curativo dell'acqua. Non esistono numerose testimonianze scritte, data la tradizione principalmente orale nativa.

Particolarmente significativa è la testimonianza della signora Roy, originaria della provincia Manitoba. La donna riferisce di aver goduto di buona salute durante l'infanzia, fino a quando un improvviso dolore alla gamba destra inizia a causarle sofferenze intense e persistenti. Nonostante i numerosi tentativi di cura, le condizioni non migliorarono e, per lungo tempo, fu costretta a muoversi con l'ausilio di stampelle. Un temporaneo miglioramento le consentì per un breve periodo di tornare a camminare, ma la malattia si ripresenta con maggiore gravità, costringendola a letto per mesi e causando la fuoriuscita di frammenti ossei dalla ferita. Dopo aver abbandonato ogni speranza nei trattamenti medici, la sua condizione fu dichiarata incurabile, e le venne prospettata una morte imminente. Su consiglio della famiglia, la giovane intraprese un pellegrinaggio a Lac Ste. Anne. Secondo il suo racconto, durante questa prima esperienza si registrò un iniziale miglioramento, sebbene il dolore si ripresentasse successivamente. In seguito, compì un secondo pellegrinaggio, al termine del quale riferisce di essere tornata completamente guarita. La particolarità di questa testimonianza risiede nel fatto che la Signora Roy compì il pellegrinaggio oltre un secolo fa. La testimonianza risale infatti al 1898, nove anni dopo il primo pellegrinaggio del 1889, e costituisce, almeno sulla base delle mie ricerche d'archivio, la prima attestazione scritta di una guarigione legata al pellegrinaggio di Lac Ste. Anne²⁵. A differenza di quanto avvenuto per pellegrinaggi, come Lourdes, a Lac Ste. Anne non si sviluppò un archivio sistematico di testimonianze scritte di guarigione, anche in ragione della forte centralità della tradizione orale nelle comunità indigene. Ciò nonostante, narrazioni

di guarigioni miracolose sono sopravvissute fino ai giorni nostri, trasmesse attraverso circuiti orali e relazionali.

Le guarigioni non appartengono solo al passato. Una delle testimonianze di guarigione più sensazionali mi è stata riportata da Padre Les, parroco polacco di Lac Ste. Anne, dove vive da almeno dodici anni. Qualche anno fa, Padre Les assistette ad un evento a cui non riesce ancora a dare una spiegazione razionale: una ragazza originaria dell'India era stata diseredata dalla famiglia, che non approvava la sua relazione con un altro uomo. Dopo la fine della relazione, la ragazza cadde in forte depressione e tentò il suicidio, gettandosi da un ponte. A seguito della caduta, fu investita da una macchina, ma sopravvisse, rimanendo però completamente paralizzata. Riappacificatasi con la famiglia, partecipa al pellegrinaggio per seguire il desiderio dei suoi genitori. Dopo l'immersione nel lago, davanti ad una folla incredula, la ragazza si alza dalla carrozzina ed iniziò a camminare in autonomia: da quel momento, come disse a padre Les, sentì di non averne più bisogno. Ogni la ragazza vive in British Columbia, ed ha reso testimonianza pubblica della sua storia al pellegrinaggio di qualche anno fa, lasciando la carrozzina come ex-voto alla parrocchia. Questa vicenda surreale si aggiunge ad altre esperienze di guarigione da me raccolte durante il pellegrinaggio a Lac Ste. Anne nel luglio 2025.

La storia di Rod Alexis

Vorrei ora focalizzarmi sulla testimonianza di guarigione di Rod Alexis, uno degli anziani (o come dicono loro, *knowledge keepers*) più rispettati della comunità Nakota. Il suo racconto intreccia memoria personale, genealogia e spiritualità, restituendo un'immagine viva della trasformazione del luogo nel tempo. Ho intervistato Rod e sua moglie il primo giorno del pellegrinaggio, un'intervista molto intensa durata quasi un'ora²⁶. Il suo racconto comincia con una breve presentazione «Mi chiamo Rod Alexis, ma il mio nome tradizionale è *Huicha Wajin*²⁷, “un uomo solo”», racconta. «Me lo diede mio nonno quando avevo un anno. Da noi i nomi non si sceglievano a caso: venivano dati in base al modo in cui vivevi, al cammino che avresti fatto nella vita. È così che i nomi nascevano».

Oggi, aggiunge, «i nomi occidentali come *Rod* non hanno più alcun legame con la vita culturale e spirituale del nostro popolo». Rod ricorda di venire a *Wakamne* fin dall'infanzia. Allora, racconta, il pellegrinaggio era un evento collettivo imponente: «C'era una chiesa grande, a forma di croce,

sempre piena di gente. Le famiglie arrivavano con carri e cavalli: i Cree e i Blackfoot montavano i loro accampamenti nel campo, noi Nakota Sioux ci sistemavamo più in là, tra i cespugli». Ricorda le messe diffuse dagli altoparlanti su pali sparsi per il campo, gli inni in lingue diverse – Cree, Blackfoot, Dene – che riempivano l'aria. «Si sentiva la spiritualità ovunque», dice. «Oggi è tutto silenzioso. Non è più lo stesso».

Rod ricorda che all'inizio il pellegrinaggio dei Bianchi e dei Nativi erano tenuti in giorni diversi «Il nostro pellegrinaggio si teneva il mercoledì di luglio, quello dei bianchi la domenica. Non ho mai capito perché i preti ci divisero così». Il suo tono si fa ironico ma fermo. Nel racconto di Rod, la voce di un testimone che custodisce il senso spirituale di un luogo dove, ancora oggi, il mondo cattolico e quello Nativo si incontrano nella ritualità e nella simbologia delle acque di *Wakamne*.

Era così bello sentire gli inni dei Denè diffondersi dagli altoparlanti, o quelli dei Cree. L'unica lingua che non si sentiva era la nostra, la lingua Sioux. Eppure, siamo noi i veri abitanti di questo territorio: questo lago è la nostra terra tradizionale, come dire la nostra casa. Non dimenticherò mai quando parlai con padre Johnson, che allora era il direttore delle celebrazioni. Gli dissi «Padre, tutti qui sono rappresentati: i Dene, i Blackfoot, i Cree, e le altre tribù. Ma noi no. Questa è la nostra terra, e non siamo rappresentati nella Messa». Lui mi rispose «Va bene, Rod. Vi daremo la Messa d'apertura della domenica. Sarete voi ad accogliere la gente nel vostro territorio».

Così è iniziato tutto. Da allora, la Messa inaugurale del pellegrinaggio è sempre affidata alla nostra comunità di Alexis Nakota, perché siamo gli abitanti originari di questo luogo. «Ma prima eravamo sempre messi da parte, esclusi, ai margini». Poi venne il tempo delle scuole residenziali, della «verità e riconciliazione»²⁸. Sul tema della Riconciliazione e delle responsabilità della Chiesa Cattolica nell'assimilazione delle popolazioni Native attraverso il sistema delle Residential Schools, Rod ha le idee chiare.

Tutto, secondo me, è stato travisato. Avrebbero dovuto spiegare che le persone di oggi non hanno colpa. Sì, la Chiesa ha commesso degli errori, ci sono stati abusi, crudeltà, bambini che hanno sofferto – ma quelli non sono gli stessi uomini di oggi. E per perdonare bisogna capire cosa significa davvero perdono. Nessuno ce lo ha mai chiesto.

Anche quando Papa Francesco è venuto qui l'estate scorsa, gli abbiamo chiesto se potesse celebrare la Messa, ma non gliel'hanno permesso. Per noi la Messa è la cosa più importante. Hanno messo una recinzione, tenendo i nativi da una parte, e hanno fatto camminare il Papa fino al lago, senza che nessuno potesse avvicinarsi. Ha parlato per un'ora, leggendo un discorso scritto da altri. Ma avrebbe dovuto sedersi con noi e chiedere: «Cosa volete? Come posso fare la differenza?» Questo avrebbe significato riconciliazio-

ne. Invece non c'è stata connessione, né perdono, né vera riconciliazione. Non ha mai detto: «Mi dispiace». E molti della nostra gente stanno ancora aspettando. Sapevamo che non sarebbe successo, ma avevamo chiesto almeno che, durante quell'ora che avrebbe trascorso qui, gli permettessero di celebrare la Messa.

Il racconto si sposta poi su un piano più ampio, toccando il tema della riconciliazione e del perdono dopo la stagione delle scuole residenziali. Rod esprime un sentimento diffuso di delusione verso i processi istituzionali di *Truth and Reconciliation*. Nel proseguire il racconto, Rod Alexis torna sulla visita papale al Lac Ste. Anne, interpretandola come un'occasione mancata di riconciliazione. «La riconciliazione dovrebbe venire da lì, dal corpo di Gesù», afferma. «Ma non è andata così. Il Papa non ha nemmeno celebrato la Messa: si è seduto, è uscito da una porta laterale del santuario e se n'è andato. Non c'è stato alcun contatto, nessuna comunicazione diretta».

Rod descrive con amarezza la gestione dell'evento, dominata dalle autorità esterne e da una logica di controllo:

Le persone venute da fuori hanno deciso tutto. Non ci hanno permesso di partecipare alla pianificazione né di parlargli. Ci hanno detto di stare lontani. Molti dei nostri, che vivono solo dall'altra parte del lago, non sono nemmeno riusciti a entrare: erano seduti sugli autobus, bloccati dalla polizia, e non hanno visto nulla. Avevamo una sola possibilità di fare le cose nel modo giusto, e l'abbiamo persa. Se ci avessero permesso di partecipare al processo organizzativo, avremmo fatto un lavoro migliore. Abbiamo la nostra sicurezza. Sappiamo che è un essere umano come noi – non più grande di noi – ma è il capo della Chiesa, colui con cui avremmo dovuto parlare.

Rod conclude con un'immagine che condensa il fallimento simbolico dell'incontro: «Non abbiamo avuto tempo di consultarci con lui. Sembrava anche spaventato». Quando gli chiedo del legame tra il suo popolo e il lago, Rod Alexis risponde senza esitazione, come evocando una memoria antica. «*Wakamne* nella nostra lingua nakota significa “lago sacro”», spiega.

Rod Alexis collega la fede dei pellegrini alla dimensione miracolosa e terapeutica del lago, una tradizione che, pur non documentata ufficialmente, costituisce una parte essenziale della spiritualità di *Wakamne*. «Quella, la fede che hanno», afferma. «L'ho visto con i miei occhi: molte guarigioni sono avvenute nel lago. Persone che se ne andavano lasciando le stampelle, che camminavano di nuovo; tumori guariti. Sono successi molti miracoli, ma la nostra gente non li registra. È la nostra tradizione: un ringraziamento silenzioso tra noi e il Creatore»²⁹. Rod racconta la sua esperienza personale di guarigione. Ricorda di essere andato al lago quasi per caso, mentre si recava a comprare del cibo per cani. «Camminavo a fatica», ricorda, «ma quando arrivai all'acqua vidi qualcosa: delle bolle, un cerchio che si muove-

va nel lago. Sembrava che delle cose vi entrassero, risucchiate, senza poter uscire. Subito dopo, la mia guarigione è cominciata»³⁰.

Affetto da un tumore che i medici ritenevano inoperabile, Rod racconta di essersi sottoposto a nuovi controlli dopo la visita al lago «Il dottore mi chiese: “Che medicina hai preso?” Gli risposi: “Nessuna”. E lui: “Allora quale medicina indiana?” Non riusciva a crederci. Gli dissi: “Dottore, perché non è peggiorato?” E lui mi rispose: “Non può semplicemente sparire”. Ma era sparito. Non c’era più. Tutto dopo che ero stato al lago». Nel corso dell’intervista, Rod Alexis ricorda l’esperienza di un pellegrinaggio a Lourdes «Sono stato a Lourdes perché ero malato», racconta. «Speravo di guarire, ma non è successo. Ero in preda al dolore, a malapena riuscivo a uscire dall’albergo. Tutti dicono che a Lourdes avvengono miracoli, ma per me non è stato così. Invece qui sono guarito».

Per Rod, la differenza non risiede nella potenza del luogo, ma nella disposizione interiore dei fedeli.

Credo che la guarigione dipenda dalla preparazione mentale e spirituale. I nostri anziani dicevano *bhujana chajna*, che significa “devi credere” (*you must believe*). Tutto nella vita si basa sulla fede. Ci insegnavano che la guarigione è metà mente e metà medicina. Se non ci metti la mente, se non ci metti tutto il tuo essere, non succede nulla. Ma quando credi davvero, tutto può cambiare. Una volta la gente si preparava: digiunava, si purificava, rifletteva prima di venire. Oggi sembra che tutti siano di fretta: «andiamo a Messa, abbiamo un’ora e poi ce ne andiamo». Non c’è più la pazienza di fermarsi, di assorbire la spiritualità delle cose.

Nella parte finale dell’intervista, Rod Alexis riflette sul significato profondo della guarigione e sul ruolo spirituale degli anziani (*knowledge keepers*) come mediatori tra le persone e il Creatore²⁹. «La guarigione viene da quella connessione diretta con il Creatore. Eleva le persone, lascia che io le tocchi; sentiranno quel tocco, e allora le cose accadranno. Questo è il compito di chi guida: preparare gli altri, aiutarli a raggiungere quel livello di spiritualità».

Rod evoca poi la figura della madre come esempio di fede radicata sia nella tradizione Nakota sia nel cattolicesimo. «Mia madre era una vedova con quindici figli, aveva solo trentanove anni. Era una “donna santa” (*holy woman*), molto tradizionale e profondamente cattolica. Non ha mai rinnegato la sua cultura né la sua verità». «Ci insegnava che prima di parlare con *Wakan*, il Creatore, bisogna chiedere perdono», ricorda Rod. «Bisogna chiudere la mente, il cuore e lo spirito, purificarli, poi chiedere perdono e pregare per chi ci ha ferito o per chi abbiamo ferito noi». La preghiera,

infine, diventa autentica solo quando è accompagnata dal digiuno e dalla purificazione: «Chi prega deve digiunare, per purificarsi. Solo allora la preghiera diventa reale. Quando ti purifichi e preghi per qualcuno, offri tutto te stesso al mondo intero». Nelle parole di Rod, la guarigione a *Wakamne* appare così come una teologia indigena della presenza, in cui l'incontro con il Creatore si realizza nel corpo purificato, nella preghiera condivisa e nella relazione di interdipendenza che lega il singolo al mondo vivente.

Infine, alla domanda su come concili la fede cattolica con la spiritualità nativa, Rod Alexis risponde senza esitazione, con un tono riflessivo ma sereno. «È la nostra spiritualità nativa che ci ha resi cattolici più forti», afferma. «Ci ha aiutato a capire cosa significa davvero essere cattolici. Il cattolicesimo, da solo, rimane in superficie: reciti una preghiera e poi la lasci lì. Nella nostra spiritualità, invece, cammini dentro la preghiera, la porti con te durante la giornata. Si tratta di una differenza di profondità, di presenza».

In questa visione, non esiste contraddizione tra le due dimensioni, ma integrazione e continuità. La spiritualità nativa non si oppone al cattolicesimo, bensì lo approfondisce, restituendogli una dimensione incarnata e relazionale, ancorata alle cosmologie indigene «Quando unisci la spiritualità nativa alla fede cattolica», continua Rod, «allora comprendi il vero significato della preghiera».

Osservazioni conclusive

I processi simbolici sono centrali nelle dinamiche di guarigione del pellegrinaggio. Le testimonianze raccolte mostrano come il pellegrinaggio costituisca uno spazio rituale in cui esperienze di malattia, dipendenza, marginalità vengono rielaborate all'interno di un orizzonte condiviso di significato. In questa prospettiva, la guarigione appare meno come un fatto strettamente biomedico e più come un processo di "ricostruzione della presenza". Ciò che viene destorificato non è soltanto la malattia in sé, ma l'insieme delle condizioni di vulnerabilità, isolamento e sofferenza esistenziale che minacciano la capacità dell'individuo di dare senso alla propria esperienza e di abitare il proprio mondo.

La prospettiva di Ernesto de Martino consente di interpretare il pellegrinaggio come una tecnologia culturale di reintegrazione dalla crisi. Attraverso la ripetizione rituale, la partecipazione collettiva, il contatto con l'acqua sacra e il richiamo a narrazioni mitiche condivise, i pellegrini trovano un contesto simbolico entro cui la crisi può essere nominata, resa pensabile

e infine ricondotta entro un ordine significativo. Il pellegrinaggio realizza così una forma di destorificazione istituzionale: la sofferenza individuale viene temporaneamente sottratta alla contingenza del quotidiano per essere iscritta in una temporalità sacra che rende possibile il ritorno alla storia (DE MARTINO 2019, 2025).

Il caso di Lac Ste. Anne suggerisce inoltre che tale processo non si fonda esclusivamente sulla tradizione cattolica né esclusivamente sulle cosmologie indigene, ma emerge dall'incontro dinamico tra entrambe. Le figure di sant'Anna, dell'acqua, della guarigione e del Creatore diventano luoghi di convergenza simbolica entro cui differenti tradizioni religiose contribuiscono a produrre un linguaggio condiviso della speranza. Proprio questa capacità di articolare appartenenze multiple e di offrire risposte esistenziali a condizioni di vulnerabilità rappresenta una delle ragioni della straordinaria vitalità contemporanea del pellegrinaggio.

Per comprendere un rito religioso come il pellegrinaggio di Lac Ste. Anne è dunque necessario collocarlo entro una configurazione articolata di pratiche e significati che rimandano a orizzonti mitici culturalmente condivisi, situandolo al contempo nel suo contesto storico e sociale, come si è cercato, seppur sinteticamente, di mostrare in questo contributo. È stato messo in luce come sia una costante antropologica l'esigenza di permanere nella storia, di abitare la crisi in quanto esperienza preminentemente umana, e di come ciò si realizzi in un tempo sospeso, scandito dai dispositivi di matrice mitico-rituale.

Più in generale, il caso di Lac Ste. Anne invita a ripensare antropologicamente la guarigione non come semplice eliminazione del sintomo, ma come processo relazionale e simbolico attraverso il quale gli individui recuperano la capacità di abitare il mondo, di attribuire significato alla sofferenza e di riaffermare la propria presenza all'interno di una comunità umana, spirituale e cosmologica più ampia. In questo senso, il pellegrinaggio continua a svolgere una funzione fondamentale: quella di trasformare la vulnerabilità in appartenenza, la crisi in significato e la sofferenza in una possibilità di riscatto esistenziale.

(Nella pagina successiva)

Cerimonia d'inaugurazione del pellegrinaggio a Lac Ste. Anne, 19 luglio 2025. Fotografia dell'autore.

Lago Wakamne, 20 luglio 2025. Fotografia dell'autore.

Pellegrini nel lago dopo la processione, 20 luglio 2025. Fotografia dell'autore.





Processione (*Blessing of the Lake*), 20 luglio 2025. Fotografia dell'autore.

Santuario di Lac Ste. Anne, arcobaleno dopo un temporale, 23 luglio 2025. Fotografia dell'autore.



St. Theresa Point, 20 luglio 2025. Fotografia dell'autore.

Note

⁽¹⁾ Questo contributo si basa su una ricerca etnografica condotta in Alberta tra il 2025 e il 2026 nell'ambito di un progetto di dottorato in Antropologia Culturale e Sociale. Un punto di osservazione privilegiato è stato rappresentato dalla Sacred Heart Church of the First Peoples di Edmonton, la prima parrocchia cattolica indigena del Canada e una delle principali realtà coinvolte nell'organizzazione del pellegrinaggio a Lac Ste. Anne. La ricerca ha incluso la partecipazione regolare alle celebrazioni liturgiche domenicali, ai workshop culturali e alle numerose attività promosse dalla comunità parrocchiale. L'indagine etnografica si è sviluppata attraverso l'osservazione partecipante durante il pellegrinaggio, la partecipazione ai rituali pubblici, conversazioni informali e interviste semi-strutturate con pellegrini, volontari, membri del clero cattolico ed elders appartenenti a diverse comunità indigene. A tale lavoro sul campo è stata affiancata una ricerca storico-archivistica presso i *Provincial Archives of Alberta* e altri fondi missionari oblatis, con l'obiettivo di ricostruire le origini storiche del pellegrinaggio e di analizzare le trasformazioni intervenute nel rapporto tra cattolicesimo e spiritualità indigene nel corso del tempo. Nel 2025 il pellegrinaggio si è svolto dal 19 al 24 luglio, richiamando, secondo le stime degli organizzatori, oltre 30.000 partecipanti provenienti da numerose comunità indigene e non indigene del Canada occidentale. L'evento è co-organizzato dall'*Archdiocese of Edmonton* e dalla *Alexis Nakota Sioux Nation*, la cui riserva (ALEXIS 133) si trova sulla sponda settentrionale del lago, di fronte al sito del santuario. La rilevanza storica, religiosa e culturale di questo luogo è stata ulteriormente riconosciuta nel 2004 con l'inclusione del pellegrinaggio e del santuario nel registro dei *National Historic Sites of Canada*.

⁽²⁾ Per una breve revisione della letteratura sul pellegrinaggio di Lac Ste. Anne, si rimanda a DROUIN 1973; BURESI 2012; ANDERSON-MCLEAN 2005; GAREAU 2022; MORINIS 1992; ROBINAUD 2021.

⁽³⁾ Il termine *pellegrinaggio* deriva dal latino *peregrinus*, composto da *per-* ("attraverso") e *ager* ("territorio"), e indicava originariamente colui che si trovava "fuori dalla propria terra", dunque uno straniero o viandante. In ambito religioso, il termine ha progressivamente assunto il significato di viaggio verso un luogo sacro, intrapreso per devozione, penitenza o ricerca spirituale (VAUCHEZ 2025).

⁽⁴⁾ A questo proposito, si rimanda all'articolo di Robert Herz sul pellegrinaggio a San Besso.

⁽⁵⁾ Per il contributo delle scienze umane e sociali per lo studio del sacro, CARRIER 1992.

⁽⁶⁾ In particolare, la riflessione storica-religiosa demartiniana viene approfondita nel volume *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza* (2025), sesto volume del corpus di Ernesto de Martino pubblicato per Einaudi da Marcello Massenzio insieme con Giordana Charuty, Fabio Dei e Daniel Fabre. Si aggiunge a *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (2019, 2021), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (2022), *La Terra del rimorso* (2023), *Sud e magia* (2024). Questi volumi sono tessere del mosaico che Massenzio – storico delle religioni e uno fra i maggiori studiosi di de Martino – ha cercato di ricomporre attraverso la riedizione di testi demartiniani, inediti e no.

⁽⁷⁾ Lac Ste. Anne si trova nella zona settentrionale della regione delle Grandi Pianure Nordamericane, dove storicamente convivevano storicamente tre grandi popolazioni delle praterie nordamericane – Nakota Sioux, Cree e Blackfeet – le cui interazioni, tra conflitto e scambio, hanno contribuito a definire il carattere sacro del lago come luogo di potere e guarigione. In particolare, i Nakota Sioux, rappresentano il ramo più settentrionale della famiglia *Siouan*, insieme ai Dakota e ai Lakota. I Nakota svilupparono un'identità autonoma nelle praterie canadesi, mantenendo e adattando nel tempo le proprie tradizioni spirituali e rituali al contesto locale (GIBBON 2002). Si rimanda al sito web della Nazione Alexis Nakota dell'Alberta (Canada): <https://www.ansn.ca/history/wicashdabi-people/> (consultato il 22 giugno 2026).

⁽⁸⁾ Nella lingua lakota, *wakan* può essere tradotto come “sacro”, “santo”, “spirituale” o “misterioso”. Il termine viene utilizzato per descrivere persone, luoghi, oggetti o fenomeni dotati di un potere soprannaturale, di un'energia invisibile o di una profonda dimensione spirituale. L'espressione più nota è *Wakan Tanka* (Grande Mistero o Grande Spirito), che designa la forza divina suprema, il Creatore o la sacralità che permea l'intero universo. Nella cosmologia lakota, *Wakan Tanka* non indica semplicemente una divinità personale, ma il principio sacro che si manifesta in tutte le forme della realtà e che collega gli esseri umani, il mondo naturale e il mondo spirituale (HULTKANZ 1983).

⁽⁹⁾ Lac Ste. Anne, discorso di inaugurazione del pellegrinaggio di Chief Tony Alexis, 19 luglio 2025.

⁽¹⁰⁾ Lo *sweat lodge* (capanna sudatoria) è una cerimonia tradizionale indigena di purificazione e guarigione che si svolge all'interno di una struttura a cupola riscaldata mediante pietre arroventate, simbolicamente associata alla rigenerazione spirituale e al grembo di Madre Terra.

⁽¹¹⁾ La White Buffalo Calf Woman (*Ptesáŋwīŋ* in lingua lakota) è una figura centrale della cosmologia religiosa lakota. Secondo la tradizione orale, apparve agli antenati del popolo lakota portando i Sette Riti Sacri e la Pipa Sacra (*Čhaŋnúpá*), trasmettendo insegnamenti religiosi, morali e rituali destinati a garantire l'armonia tra gli esseri umani, il mondo naturale e il sacro. È considerata una mediatrice tra il popolo lakota e il potere sacro (*Wak'háŋ Tháŋka*), e rappresenta una delle figure più importanti della spiritualità delle Grandi Pianure nordamericane. Al riguardo si veda WALKER 2006.

⁽¹²⁾ Provincial Archives of Alberta (PAA), Oblates of Mary Immaculate fonds (PR1973), Archives Committee, Lac Ste. Anne Historical Society, *West of the Fifth*, p. 11.

⁽¹³⁾ Il termine *freemen* indica ex dipendenti delle compagnie del commercio delle pellicce, spesso francesi o scozzesi, che, terminato il contratto di lavoro, si stabilivano autonomamente nell'Ovest canadese. Molti vivevano di caccia, pesca, *trapping* e piccolo commercio, spesso integrandosi nelle comunità Métis e indigene attraverso legami familiari e matrimoniali. Al riguardo si veda INNIS 1930: 387-389.

⁽¹⁴⁾ I Métis sono i discendenti dei commercianti di pellicce europei, spesso francesi, che sposarono donne native, tipicamente cree. Paul Gareau dell'Università dell'Alberta definisce i Métis «a post-contact Indigenous people defined by an Indigenous title

to Land, extended kinship relations, and a broad sense of mobility» (GAREAU *et al.* 2022: 35).

⁽¹⁵⁾ Fondata nel 1670, la *Hudson's Bay Company* (HBC) fu inizialmente una vasta impresa commerciale dedicata al commercio delle pellicce, che contribuì in modo decisivo a plasmare gran parte dell'esplorazione del Canada e alla definizione dei suoi confini. Al riguardo INNIS 1930: 387-389.

⁽¹⁶⁾ Archives Committee, Lac Ste. Anne Historical Society, *West of the Fifth*, p. 17; Victoria Callihoo, "Our Buffalo Hunts," p. 25.

⁽¹⁷⁾ Provincial Archives of Alberta (PAA), Oblates of Mary Immaculate fonds, acc. 71.0220, *Lac Ste. Anne Codex Historicus*, 1852-1872, pp. 1-2.

⁽¹⁸⁾ I Missionari Oblati di Maria Immacolata (OMI) sono una congregazione missionaria cattolica fondata nel 1816 in Francia da Eugène de Mazenod, con l'obiettivo di evangelizzare le popolazioni più povere e marginalizzate. Il loro motto, *Evangelizare pauperibus misit me* («Mi ha mandato ad evangelizzare i poveri»; Lc 4,18), sintetizza efficacemente la vocazione missionaria della congregazione. Gli Oblati si svilupparono nel contesto del cattolicesimo ultramontano del XIX secolo, caratterizzato da una forte fedeltà al papato, da un'intensa attività missionaria e da una marcata enfasi sulle pratiche devozionali popolari. Giunti nel Nord America a partire dagli anni Quaranta dell'Ottocento, gli Oblati si distinsero per la loro disponibilità a operare nelle regioni più remote e difficili da raggiungere del continente. In un contesto caratterizzato dall'espansione della frontiera coloniale e dalla scarsità di clero secolare disposto a vivere stabilmente nelle vaste aree dell'Ovest canadese, essi svilupparono una fitta rete di missioni tra le popolazioni Cree, Dene, Nakota, Blackfoot, Métis e Inuit. La loro struttura centralizzata, l'enfasi sulla mobilità missionaria e la capacità di adattarsi alle condizioni ambientali delle praterie e del Nord favorirono una rapida espansione della congregazione. Nel 1852 gli Oblati assunsero la responsabilità della missione di Lac Ste. Anne, fondata dieci anni prima da padre Jean-Baptiste Thibault, trasformandola progressivamente in uno dei principali centri del cattolicesimo nell'Ovest canadese e nel fulcro del pellegrinaggio annuale dedicato a Sant'Anna, che a partire dal 1889 avrebbe attirato migliaia di pellegrini provenienti da numerose comunità indigene e métis delle Praterie (HUEL 1996; CHOCQUETTE 1995).

⁽¹⁹⁾ Sainte-Anne-d'Auray, in Bretagna, è il principale santuario dedicato a sant'Anna. Secondo la tradizione cattolica, sorse nel XVII secolo in seguito alle apparizioni di Sant'Anna al contadino Yves Nicolazic; tali apparizioni costituiscono l'unico caso di apparizione della santa ufficialmente riconosciuto dalla Chiesa cattolica. Ancora oggi il santuario rappresenta una delle principali mete di pellegrinaggio della Bretagna ed è celebre per i tradizionali *pardons*, grandi feste devozionali che occupano un posto centrale nella religiosità popolare bretone. Insieme a Sainte-Anne-de-Beaupré, in Québec, e a Lac Ste. Anne, in Alberta, esso costituisce uno dei tre principali poli della devozione a Sant'Anna nel mondo cattolico nordatlantico. Originario della Bretagna, padre Lestanc era profondamente legato a questa tradizione devozionale e contribuì alla diffusione del culto di Sant'Anna presso Lac Ste. Anne (DROUIN 1973).

⁽²⁰⁾ La crescente letteratura sul cristianesimo nei contesti coloniali fa spesso riferimento a un processo di "indigenizzazione" del cristianesimo e propone diversi modelli teorici sui

quali fondare la descrizione dei processi di evangelizzazione (HEFNER 1993). Secondo Antonio Gualtieri l'“indigenizzazione” è «un processo di adattamento culturale nel quale i significati fondamentali di un sistema culturale vengono mantenuti, almeno in parte, ma sono espressi attraverso le forme simboliche di un'altra cultura, non nativa» (GUALTIERI 1980: 2). Nel corso di questo articolo, il termine “indigenizzazione” indica l'influenza esercitata dalle pratiche culturali, dalle interpretazioni e dai comportamenti delle popolazioni native sul cristianesimo. Con il termine *cristianizzazione*, invece, mi riferisco sia al processo attraverso il quale individui o comunità diventano maggiormente cristiani, sia, in senso letterale, alla “cristianificazione” di pratiche spirituali o culturali native. Entrambi i termini sono utilizzati secondo l'accezione convenzionale diffusa nel contesto nordamericano. Tuttavia, Erik Cohen e gli altri autori che hanno contribuito alla raccolta di saggi comparativi *Indigenous Responses to Western Christianity* (1995) impiegano questi stessi termini attribuendo loro un significato opposto. Cohen descrive infatti la cristianizzazione come il processo attraverso il quale le Chiese cristiane assorbono elementi culturali indigeni, mentre l'“indigenizzazione” consiste, a suo avviso, nell'assorbimento di elementi cristiani da parte delle religioni indigene (COHEN 1995: 29-30).

⁽²¹⁾ Commenti di vari interlocutori al pellegrinaggio 2025.

⁽²²⁾ «The water heals because it's blessed»; testimonianze raccolte durante il pellegrinaggio a Lac Ste. Anne nel luglio del 2025.

⁽²³⁾ Anche il lavoro di Meredith McGuire rappresenta uno dei primi contributi allo studio della guarigione religiosa sviluppatasi negli anni Ottanta. Le sue ricerche si concentrano principalmente sul ruolo del rituale e del simbolismo all'interno di diversi gruppi di guarigione attivi nel New Jersey (McGUIRE 1988).

⁽²⁴⁾ Nel corso del mio lavoro etnografico, gli interlocutori utilizzavano indistintamente i termini *curing*, *healing* e *miracle* («miracolo»), senza operare le stesse distinzioni concettuali proposte da Kleinman.

⁽²⁵⁾ Provincial Archives of Alberta (PAA), Oblates of Mary Immaculate fonds, acc. 71.0220, Box 72, file 1541, “Lac Ste. Anne – Pèlerinage – divers documents”, 1898, p. 4.

⁽²⁶⁾ L'intervista si è svolta il 19 luglio 2025, primo giorno del pellegrinaggio.

⁽²⁷⁾ Traslitterazione mia, probabilmente non corretta.

⁽²⁸⁾ La Commissione per la Verità e la Riconciliazione del Canada (*Truth and Reconciliation Commission*, TRC) ha portato alla luce le conseguenze di decenni di politiche assimilazioniste nei confronti delle popolazioni indigene, concentrandosi in particolare sul sistema delle scuole residenziali (TRC, 2015). La pubblicazione del rapporto finale nel 2015 ha segnato l'avvio di un processo nazionale di riconciliazione tra popolazioni indigene e non indigene e di guarigione dalle profonde ferite lasciate dal colonialismo. In questo contesto si inserisce anche la visita di Papa Francesco a Lac Ste. Anne nel luglio 2022, durante il suo pellegrinaggio penitenziale in Canada dedicato alla riconciliazione con le comunità indigene colpite dal trauma delle *residential schools*. La sua presenza ebbe un forte valore simbolico e segnò un evento storico, poiché fu il primo pontefice a partecipare al pellegrinaggio.

⁽²⁹⁾ Rod, come molti altri Nativi cattolici, usa spesso la parola inglese *Creator* (Creatore) invece di *God* (Dio).

⁽³⁰⁾ L'esperienza della visione di un vortice nell'acqua seguito da un processo di guarigione ritorna spesso nelle testimonianze di guarigione che ho raccolto.

Bibliografia

- ANDERSON-MCLEAN M.K. (2005), *To the Center of the Lake: The Religious World of Lac Ste. Anne Pilgrimage*, PhD Dissertation, University of Alberta.
- BURESI J.A. (2012), "Rendezvous" for Renewal at "Lake of the Great Spirit": *The French Pilgrimage and Indigenous Journey to Lac Ste. Anne, Alberta, 1870-1896*, thèse de doctorat, University of Calgary.
- CARRIER M. (1992), *Penser le sacré*, in RIES J. (a cura di), *Traité d'anthropologie du sacré*, Desclée de Brouwer, Paris.
- COHEN E. (1995), *Christianization and Indigenization: Contrasting Processes of Religious Adaptation in Thailand*, pp. 29-55, in S. KAPLAN (a cura di), *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York University Press, New York.
- CHOQUETTE R. (1995), *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, University of Ottawa Press, Ottawa.
- DE MARTINO E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2021), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2022), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2023), *La terra del rimorso*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2024), *Sud e magia*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2025), *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, Einaudi, Torino.
- DROUIN E.O. (1973), *Lac Ste-Anne Sakahigan*, Editions de l'Ermitage, Paris.
- DUPRONT A. (1987), *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Gallimard, Paris.
- DURKHEIM E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano.
- ELIADE M. (1954), *Il mito dell'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari.
- ELIADE M. (1987), *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris.
- ELIADE M. (2008), *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.
- GAREAU P.L., LEBLANC J. (2022), *Pilgrimage as Peoplehood: Indigenous Relations and Self-Determination at Places of Catholic Pilgrimage in Mi'kma'ki and the Métis Homeland*, "Studies in Religion / Sciences Religieuses", Vol. 51 (3): 35.
- GIBBON G. (2002), *The Sioux: The Dakota and Lakota Nations*, John Wiley & Sons, New York.
- GUALTIERI A.R. (1980), *Indigenization of Christianity and Syncretism among the Indians and Inuit of the Western Arctic*, "Canadian Ethnic Studies / Études Ethniques au Canada", Vol. 12 (1): 47-57.
- HEFNER R.W. (1993), *Introduction: World Building and the Rationality of Conversion*, pp. 3-44, in HEFNER R.W. (a cura di), *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley.
- HUEL R.J. (1996), *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Metis*, University of Alberta Press, Edmonton.

- HUFFORD D., BUCKLIN M.A. (2006), *The Spirit of Spiritual Healing in the United States*, pp. 25-42, in KOSS-CHIOINO J., HEFNER P. (a cura di), *Spiritual Transformation and Healing: Anthropological, Theological, Neuroscientific, and Clinical Perspectives*, AltaMira Press, Lanham (MD).
- HULTKRANTZ E. (1983), *The Concept of the Supernatural in Primal Religion*, "History of Religions", Vol. 22 (3): 231-253.
- INNIS H.A. (1930), *The Fur Trade in Canada: An Introduction to Canadian Economic History*, Yale University Press, New Haven.
- KLEINMAN A. (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, University of California Press, Berkeley.
- KLEINMAN A. (1988), *The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York.
- MCGUIRE M. (1988), *Ritual Healing in Suburban America*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).
- MORINIS E.A. (1992), *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*, Greenwood Press, Westport (CT).
- ORSI R.A. (2005), *Between Heaven and Hell. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton.
- ORSI R.A. (2005), *The Cult of the Saints and the Reimagination of the Space and Time of Sickness in Twentieth-Century American Catholicism*, pp. 29-47, in BARNES L., SERED S. (a cura di), *Religion and Healing in America*, Oxford University Press, Oxford.
- PORTERFIELD A. (2005), *Healing in the Christian Tradition. A History of the Relationship between Christianity and Medicine*, Oxford University Press, Oxford.
- RIES J. (1985), *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris.
- ROBINAUD M. (2021), *Une constellation de pèlerinages catholiques en territoires autochtones dans l'Ouest canadien. L'exemple du lac Sainte-Anne: autochtonisation et réconciliation*, "Géographie et Cultures", Vol. 118: 79-97.
- SIMON S. (1995), *Healing Waters. The Pilgrimage to Lac Ste. Anne*, University of Alberta Press, Edmonton.
- TURNER V. (1967), *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca.
- TURNER V. (1969), *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.
- TURNER V. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca.
- TURNER V. (1994), *Between and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*, pp. 2-20, in HELM J. (a cura di), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, AMS Press, New York.
- TURNER V., TURNER E. (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, New York.
- VAUCHEZ A. (2025), *Sulle orme del sacro. I santuari dell'Europa occidentale. IV-XVI secolo*, Laterza, Roma-Bari.
- WALKER J. R. (2006), *Lakota Myth*, University of Nebraska Press, Lincoln.

Scheda dell'Autore

Simone Savasta è dottorando in Antropologia culturale e sociale presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca. La sua ricerca si concentra sul pellegrinaggio cattolico-indigeno al Lac Ste. Anne (Alberta, Canada), con particolare attenzione ai processi di inculturazione, alle pratiche di guarigione e alle relazioni tra spiritualità indigena e cattolicesimo. Ha condotto ricerca etnografica a Edmonton e presso la Sacred Heart Church of the First Peoples, nonché ricerche d'archivio presso i Provincial Archives of Alberta sulle missioni degli Oblati di Maria Immacolata. I suoi interessi includono l'antropologia della religione, e la storia delle missioni cristiane in Nord America. Attualmente sta lavorando alla sua tesi di dottorato sul pellegrinaggio al Lac Ste. Anne.

Riassunto

Crisi della presenza e reintegrazione mitico-simbolica al pellegrinaggio cattolico-indigeno di Lac ste Anne in Alberta (Canada)

Questo articolo analizza il pellegrinaggio cattolico-indigeno di Lac Ste. Anne (Alberta, Canada) come contesto rituale di elaborazione della malattia, della marginalità e della dipendenza. Basandosi su una ricerca etnografica condotta durante il pellegrinaggio del 2025, il contributo esamina le narrazioni di guarigione e le pratiche devozionali attraverso il quadro teorico di Ernesto De Martino, ed in particolare i concetti di "crisi della presenza" e "destorificazione", il pellegrinaggio viene interpretato come un "dispositivo mitico-rituale" capace di reintegrare l'individuo all'interno di orizzonti condivisi di significato.

Parole chiave: pellegrinaggio, guarigione, crisi della presenza, Lac Ste. Anne, destorificazione

Resumen

Crisis de la presencia y reintegración mítico-simbólica en la peregrinación católica-indígena de Lac Ste. Anne, Alberta (Canadá)

Este artículo analiza la peregrinación católico-indígena de Lac Ste. Anne (Alberta, Canadá) como un contexto ritual de elaboración de la enfermedad, la marginalidad y la dependencia. Basándose en una investigación etnográfica realizada durante la peregrinación de 2025, esta contribución examina las narrativas de sanación y las prácticas devocionales a través del marco teórico de Ernesto de Martino. En particular, a partir de los conceptos de «crisis de la presencia» y «deshistorización», la peregrinación es interpretada como un «dispositivo mítico-ritual» capaz de reintegrar al individuo en horizontes compartidos de significado.

Palabras clave: peregrinación, sanación, crisis de la presencia, Lac Ste. Anne, deshistorización

Résumé

Crise de la présence et réintégration mythico-symbolique dans le pèlerinage catholique autochtone de Lac Ste. Anne en Alberta (Canada)

Cet article analyse le pèlerinage catholique autochtone de Lac Ste. Anne (Alberta, Canada) comme un contexte rituel d'élaboration de la maladie, de la marginalité et de la dépendance. S'appuyant sur une recherche ethnographique menée durant le pèlerinage de 2025, cette contribution examine les récits de guérison et les pratiques dévotionnelles à travers le cadre théorique d'Ernesto De Martino. Plus particulièrement, à partir des concepts de « crise de la présence » et de « déshistoricisation », le pèlerinage est interprété comme un « dispositif mythico-rituel » capable de réintégrer l'individu dans des horizons partagés de signification.

Mots-clés: pèlerinage, guérison, crise de la présence, Lac Ste. Anne, déshistoricisation

